

Una perspectiva decolonial de la participación familiar de pueblos originarios en políticas públicas venezolanas

Xiomara Rodríguez de Cordero

Resumen

La presente investigación forma parte de un estudio de mayor complejidad denominado *Familias, saberes ancestrales y políticas públicas locales*.¹ Este estudio de carácter etnográfico desarrollado con el equipo de investigación² desde la visión teórica de la decolonialidad a propósito de actividades docentes de Trabajo Social, se coloca en crítica al discurso moderno y se refiere a las luchas cotidianas de familias provenientes de pueblos originarios, específicamente wayuu y añú, asentados en los municipios Mara y Maracaibo, respectivamente, del estado Zulia, Venezuela, que anuncian las posibilidades de una nueva hegemonía social. Partiendo de esta perspectiva teórica se reflexiona cómo las políticas públicas desarrolladas en Venezuela desde 1999 promueven la participación de los pueblos originarios en diferentes espacios, en especial desde 2005 y 2006, cuando se promulga la Ley Orgánica de Pueblos Indígenas y se propicia la participación de las familias organizándose en Consejos Comunales y otras formas de organización comunitaria mediante la aprobación de las leyes del poder popular, respectivamente. En este contexto, la cosmovisión, memorias históricas y conocimientos familiares de estos pueblos facilitan sus procesos de participación.

Palabras clave: decolonialidad, participación familiar, políticas públicas, pueblos originarios.

Abstract

The research is part of a more complex study called *Families, ancestral knowledge and local public policies*. This study ethnographic developed with the research team from the theoretical vision of decoloniality about teaching activities of Social Work, is placed in criticism of the modern discourse and refers to the daily struggles of families from indigenous peoples, specifically Wayuu and Añú, settled in the Mara and municipalities respectively Maracaibo Zulia state, Venezuela announced the possibility of a new social hegemony. Starting from this theoretical perspective reflects how public policies developed in Venezuela since 1999, promoting the participation of indigenous peoples in different areas, especially since 2005 and 2006 when the Organic Law of Indigenous Peoples participation is enacted and is encouraged families organized in community councils and other forms of community organization through the adoption of the laws of popular power respectively. In this context the worldview, historical memories and family knowledge of these peoples facilitate their participation processes.

Keywords: decoloniality, family involvement, public policy, native peoples.

¹ Proyecto de investigación adscrito al Centro de Investigaciones de Trabajo Social y al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia/CONDES-LUZ.

² El equipo de investigación estuvo conformado por Xiomara Rodríguez, Analee Ramírez, Xiomary Cordero, Gunter Morales y César Cordero. También se contó con la participación de estudiantes de la Escuela de Trabajo Social cursantes de Prácticas Profesionales y Servicio Comunitario. Y, muy especialmente, con las familias de Los Cañamos y Capitán Chico organizadas en sus respectivos Consejos Comunales.

Introducción

El presente artículo tiene por objetivo analizar desde una perspectiva teórica decolonial, experiencias de participación familiar de pueblos originarios en políticas públicas venezolanas como parte de una indagación de mayor complejidad denominada *Familias, saberes ancestrales y políticas públicas locales*. Se trata de una investigación de campo efectuada a propósito de actividades docentes de Trabajo Social en las asignaturas Prácticas Profesionales y Servicio Comunitario centradas en las luchas cotidianas de familias provenientes de pueblos originarios, específicamente wayuu y añú, asentados en el estado Zulia, cuyo punto de partida está representado por las motivaciones de un enfoque etnográfico como metodología de investigación y una perspectiva decolonial que emerge de Nuestra América como visión teórica.

I. Un enfoque para analizar experiencias de participación familiar con pueblos originarios

De acuerdo con Gurdián (2010), cada investigación requiere de un enfoque que se inicia con la perspectiva de quien investiga, de sus motivaciones. En este sentido, las motivaciones de esta pesquisa emergen de la experiencia sostenida durante más de 20 años como trabajadora social y docente universitaria dedicada al Trabajo Social Familiar, donde confluyen tres puntos de partida para construir un enfoque adecuado a esta indagación.

Un primer punto se refiere al desenvolvimiento de un proceso de investigación denominado Familias, saberes ancestrales y políticas públicas locales que aborda la cosmovisión, memoria histórica y

conocimientos familiares que se transmiten generación tras generación mediante la oralidad, como base de sustentación que explica las posibilidades de participación familiar en la formulación de políticas públicas.

Un segundo punto de partida está relacionado con la vinculación ética de estudiantes de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad del Zulia, cursantes de la asignatura Prácticas Profesionales efectuadas en una comunidad de origen añú situada en la ciudad de Maracaibo del estado Zulia. y por estudiantes, también de la misma Escuela, en la asignatura Servicio Comunitario, con descendientes del pueblo wayuu en el municipio Mara del estado Zulia. En este punto es significativo señalar que la procedencia de algunas estudiantes descendientes de pueblos originarios radicados en estas localidades conllevó a la selección de ambas comunidades.

El tercer punto lo ofrece el contexto actual de la sociedad venezolana con la aprobación por referendo consultivo en 1999 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, que introduce un cambio sin precedentes en la historia nacional al declarar tanto el carácter pluricultural, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad venezolana como el cambio político de la democracia representativa a la democracia participativa y protagónica.

La confluencia de todos estos elementos en interacción, conllevaron a definir un enfoque etnográfico para la presente investigación. De manera que, en vinculación simultánea con ambos grupos estudiantiles y el apoyo del equipo de investigación, nos internamos en la cotidianidad de las familias mediante observación participante y llevando registros diarios de todos y

cada uno de los llamados *Encuentros familiares*, caracterizados por ser reuniones programadas o espontáneas coordinadas por la investigadora responsable con participación de estudiantes y familias de cada comunidad acompañados por reuniones posteriores, efectuadas sólo con ambos grupos de estudiantes por separado que han servido para reflexionar sobre las experiencias vividas entre actores participantes.

Resumiendo estos actores participantes, se pueden identificar los siguientes: el equipo de investigación conformado por la investigadora responsable, una coinvestigadora, una fotógrafa, un desarrollador de software, un cultor popular y dos grupos de estudiantes de la Escuela de Trabajo Social, de los cuales 15 estudiantes son cursantes de Prácticas Profesionales y 5 cursantes de Servicio Comunitario; de igual forma, un número variable de 5 a 56 participantes en cada uno de los 10 encuentros familiares efectuados en las comunidades de Capitán Chico (ubicada en Maracaibo, estado Zulia) y Los Cañamos (situada en Mara, estado Zulia), separadas ambas poblaciones por una distancia de 110 km, aproximadamente unas 2 horas de viaje.

II. La decolonialidad de Nuestra América como visión teórica

El punto de vista teórico de esta investigación ha sido construido siguiendo algunos estudios críticos latinoamericanos desarrollados por autores participantes del movimiento de la decolonialidad como Dussel (2000), Lander (2000), Quijano (2000), Mignolo (2000), Walsh (2005), Maldonado-Torres (2007), entre otros, que explican la colonialidad como un proceso que pervive

hasta la actualidad expresándose tanto en el mundo académico como en la vida cotidiana mediante prácticas coloniales de poder, de saber y del ser.

Explicitando estas ideas, el concepto de *colonialidad del poder* fue introducido por Quijano (2000) para describir la aparición de un patrón de dominación política que tuvo su origen en la conquista y colonización americana, y pervive en la noción del sistema-mundo que hoy en día se mantiene sobre la base de la noción de raza, cuya consecuencia más evidente para las poblaciones originarias y sus descendientes ha sido la sustracción de sus tierras, pero también de sus identidades, es decir, los pueblos originarios dejaron de ser wayuu, añú, aztecas, incas o aymaras para llamarse sólo *indios*, así como a los pueblos afrodescendientes se les conoce como *negros* e igualmente a los europeos y sus descendientes como *blancos*, y a estos últimos como médula étnica del *eurocentrismo*.

Esta colonialidad del poder tuvo su correlato en la *colonialidad del saber* (Lander, 2000), producida por las divisiones de la realidad muy propias del paradigma occidental. Así se encuentran divididos o separados sujeto y objeto, sociedad y naturaleza, cuerpo y mente, blanco y negro, teoría y práctica en una dicotomía totalmente naturalizada.

De esta manera, la dominación política y la episteme occidental dicotómica presentes en la colonialidad del poder y del saber, se expresan en la vida cotidiana impactando la experiencia vivida por los pueblos objeto de colonización constituyendo lo que Mignolo (2000) ha llamado la *colonialidad del ser* con sus implicaciones en el lenguaje de los subalternizados, mediante

el cual se acepta y reproduce este proceso de dominación.

Como crítica a este entrampamiento y también como búsqueda de superación, surge el pensamiento decolonial que, parafraseando a Maldonado-Torres (2007), plantea la descolonización subjetiva como un proceso que se inicia en la visión de un cuerpo en relación ética con otro cuerpo en un encuentro capaz de romper con las barreras de raza y género, esto es, en un proyecto que reconozca a los colonizados como seres con posibilidades de transformar su propia realidad.

Estas ideas decoloniales surgidas desde el ámbito académico contemporáneo permiten volver la mirada hacia la resistencia y la crítica emanada desde sectores provenientes de los pueblos originarios, como los escritos del cronista inca Felipe Guamán Poma de Ayala, en su obra *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, escrita entre 1600 y 1615 bajo la forma de una carta al rey de España, en la cual describe un símil entre la génesis del imperio inca y el nacimiento del imperio español, desde la mirada indígena, mostrando el régimen incaico antes de la conquista y proponiendo una nueva forma de gobierno no colonial para su pueblo.

Interesa destacar la forma como Poma de Ayala busca el reconocimiento al resignificar la condición humana de su pueblo mediante la equiparación del origen e historia de ambos imperios. Critica el error cometido por los españoles *chapetones* al asignar el nombre de indios, porque al nuevo mundo descubierto, "así lo llamaron Indias, tierra en el día, Indias, no porque se llamasen los naturales indios; de Indias rodearon indios..." (Poma de Ayala, 1980, p. 266).

De igual forma sucede cuando se leen los escritos actuales de Fernando Huancuni Mamani (de origen aymara), ya que sus aportes señalan pautas para la comprensión del *paradigma indígena originario* (Mamani, 2010) en oposición al paradigma occidental, que han servido para fundamentar la idea del *buen vivir* en las actuales políticas públicas propuestas en la actualidad en tierras latinoamericanas.

En oposición al llamado paradigma occidental o moderno o universal, estos aportes del llamado *paradigma indígena originario* están centrados en la cosmovisión ancestral comunitaria de las naciones indígenas originarias que:

...desde el norte hasta el sur del continente de Abya Ayala, tienen a su vez diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma comunitario: concebimos la vida de forma comunitaria, no solo como relación social sino como profunda relación de vida (Mamani, 2010, p. 33).

Este paradigma se inspira en una noción complementaria del multiverso, es decir, de las múltiples verdades interconectadas, interrelacionadas unas y todas importantes para el colectivo, para la comunidad. De acuerdo con esta concepción, se podría decir que las culturas originarias reelaboran sus discursos desde otro lugar, desde el lugar de la decolonialidad como resistencia, porque busca restablecer una cultura de la vida, mediante una integración del ser humano con todas las formas de existencia, mediante una expresión natural de la vida frente a lo antinatural del

paradigma moderno, occidental, propio del discurso colonial.

Asumir tales orientaciones teóricas en esta indagación implica un reto ético en todo lo que hacemos, en una ética como la que propone Enrique Dussel, según la cual "el contenido de todo acto humano tiene que ver, en última instancia, con la producción-reproducción de la vida humana en comunidad" (Dussel, 2000, p. 143).

Una ética que va más allá de los valores referida, en este caso particular, a la experiencia vivida en la docencia-investigación de Trabajo Social, al lado de las luchas cotidianas de familias provenientes de pueblos originarios, específicamente, como ya se ha dicho, de pueblos wayuu y aún en el contexto del proceso histórico venezolano.

En este sentido, la meta no es lograr la incorporación, la superación o la resistencia, sino como apunta Walsh (2005), cuando establece un punto de vista propio para decolonialidad (que compartimos), cuya la meta es:

la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas (Walsh, 2005, p. 26).

III. Participación familiar y reconocimiento de los pueblos originarios desde una mirada decolonial

Hablar de una mirada decolonial supone visibilizar los esfuerzos contra la colonialidad del poder, del saber y del ser mediante historias, memorias y conocimientos que se reconstruyen en la colonialidad del

presente dentro de un modelo hegemónico de poder instaurado desde la conquista en América Latina. Historias, memorias y conocimientos que hablan de una cosmovisión "otra".

Tal como lo señala Quijano (2007), el poder capitalista mundial ha sido naturalizado en América por dos piezas claves: la primera mediante clasificaciones raciales que operan en la dimensión subjetiva de la vida cotidiana, llamada colonialidad, y la segunda, expresada en los discursos hegemónicos que explican las relaciones intersubjetivas de dominación eurocéntrica denominada modernidad.

La hegemonía de este poder colonial/moderno/capitalista se expresa en la historia de Venezuela desde 1492 de diferentes formas. En este sentido, es posible resaltar la preponderancia de un discurso que ha parecido inocuo: el del mestizaje. Según este discurso, la población venezolana en particular y latinoamericana en general, constituye una etnia única, una "raza" humana distinta que no es blanca, no es india ni negra, sino un producto totalmente único.

Tal discurso se expresa incluso en nuestra gastronomía, por ejemplo, nuestro plato nacional llamado *pabellón criollo* está compuesto por carne de res desmechada, caraotas negras y arroz blanco adornado todo con tajadas de plátano amarillo frito. La carne de res desmechada representa la etnia indígena, el arroz representa al blanco español, las caraotas la etnia afrodescendiente y las tajadas de plátano la unión de todas estas etnias en el mestizaje.

Sin negar la existencia del cruce genético, el trasfondo de este discurso aparentemente ingenuo es resaltar una supuesta unión amorosa entre blancos,

negros e indígenas que ha dado como resultado la existencia de un pueblo mestizo, cuando en realidad su propósito es invisibilizar la violencia del proceso colonizador, su pervivencia colonial, la resistencia e incluso sus propuestas "otras" que emergen de los pueblos originarios, para quienes la eliminación de sus espacios ancestrales, racismo,

discriminación social, desprecio a sus creencias, inoculación de la vergüenza étnica, desarraigo, marginación política y exclusión configuran el pasado y persisten en el presente de gran parte de los pueblos indígenas (Rivero, Vidal y Bazó, 2002).

De hecho, en las constituciones venezolanas de 1901, 1904, 1909 hasta la de 1961, la noción de indígena era incompatible con la de ciudadanía, por ello se justificaban apelativos como *salvajes* e *irracionales* y se requería su integración a la vida nacional (Hernández, 2001).

Así transcurrían las cosas hasta 1992, cuando se inició un proceso de cambios con la fallida intentona golpista, por parte de un grupo de militares medios liderados por un descendiente afro-indígena, Hugo Chávez, quien con su frase "por ahora" sembró una esperanza en la vida nacional. Proceso que tuvo su punto más álgido en el orden político nacional a partir de 1998 con su elección presidencial y su inmediata convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente dando como resultado una nueva Constitución aprobada por referéndum popular en 1999.

Esta nueva Carta Magna, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, explícitamente plantea cambios

trascendentales, orientados por la propuesta del proyecto político bolivariano encarnado por el entonces presidente Chávez, que partiendo de los cuestionamientos al poder dominante logra emerger un nuevo poder social.

Entre los cambios alcanzados por este poder "otro", nos referiremos a dos transformaciones significativas para esta investigación: *a)* la participación de las familias en la construcción de un nuevo destino social, y *b)* el reconocimiento de los pueblos indígenas en todos los órdenes de la vida nacional.

a) La participación de las familias en la construcción de un nuevo destino social

A diferencia de la experiencia construida en el pasado y presente coloniales, 1999 marca un hito en la historia venezolana, al plantear la refundación de una nueva República, a través de una nueva Constitución, una República "otra" y una constitución "otra" que establece la participación y el protagonismo como los elementos distintivos de la vida política nacional, tal como se expresa en la sección dedicada a los derechos políticos.

Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de participar libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas.

La participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo. Es obligación del Estado y deber de la sociedad facilitar la generación de las condiciones más favorables para su práctica

(Asamblea Nacional Constituyente, 1999, Artículo 62).

Así, la participación no queda constreñida a lo puramente electoral, sino que se extiende a la formación, ejecución y control de la gestión pública, siendo establecida así como un derecho a la participación, como medio para lograr el protagonismo y como trascendencia al completo desarrollo individual y colectivo.

Su rango describe explícitamente los derechos políticos y de ciudadanía, sin embargo, el espíritu de la participación y el protagonismo que inunda esta Constitución se expresan muy claramente en su Artículo 70, cuando hace referencia a la participación tanto en el plano político como en lo social y económico.

De igual forma, en los artículos 75 al 81 de la Constitución, se instituye la participación solidaria de las familias con el Estado y la sociedad en la creación y defensa de los derechos sociales y familiares. De manera que en el texto constitucional se establece una nueva relación Estado-familias-sociedad en la cual las familias asumen un papel en los asuntos públicos de la Nación venezolana.

Esta participación familiar tiene especial importancia dentro de una óptica decolonial por su vinculación constitucional con el poder público. De manera que, a pesar de estar descrita en el capítulo dedicado a los derechos sociales, trasciende ese plano hacia los derechos políticos y se difunde hacia las leyes del Poder Popular, entre otras, aprobadas entre 2006 y 2012. Describir el papel de las familias como actor político en el articulado legal venezolano requeriría un trabajo de investigación aparte, esfuerzo que excede estas líneas.

Esta participación también tiene una honda trascendencia en el Trabajo Social para el que se están formando estos grupos estudiantiles, específicamente en esta experiencia con un Trabajo Social Familiar, dentro de los retos y desafíos de una perspectiva decolonial (Rodríguez, 2014), desde la cual se asume a las familias como protagonistas de su propio destino y se enfoca los procesos formativos para ponerlos al servicio de sus necesidades.

De esta manera, cumplieron sus programas educativos llevando a cabo prácticas investigativas para aprehender las condiciones reales de las familias que conviven en estas comunidades, al tiempo que desarrollan sus pasos metódicos y la aplicación de estrategias de acción profesional no como recetas, sino como acciones que emergen de tales procesos investigativos.

b) El reconocimiento de los pueblos indígenas en todos los órdenes de la vida nacional

A partir de una crítica al poder colonial/moderno/capitalista, el proyecto bolivariano, también llamado socialismo del siglo XXI o Socialismo Bolivariano, plantea entre sus bases doctrinarias un reconocimiento a la existencia de los pueblos y comunidades indígenas como base para la creación de una sociedad distinta. Así quedó plasmado en la Constitución de 1999:

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo

Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley (Asamblea Nacional Constituyente, 1999, Artículo 119).

La utilización de los recursos naturales en hábitat indígena *está sujeta a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas* (Art. 120); los pueblos indígenas tienen derecho a una educación propia y regímenes educativos adaptados a sus particularidades con carácter intercultural y bilingüe (Art. 121); tienen derecho a una salud integral que respete sus prácticas y cultura (Art. 122); tienen derecho a promover sus propias prácticas económicas, según sus tradiciones y costumbres (Art. 123); de igual forma, el Estado protege la propiedad intelectual colectiva de las innovaciones, conocimientos y tecnologías de estos pueblos (Art. 124).

Incluso en el Artículo 125 se establece el derecho a la participación política mediante representación de los pueblos indígenas en órganos como la Asamblea Nacional, asambleas legislativas regionales y otros órganos legislativos municipales.

Por último, aunque quizás el paso más significativo, en el Artículo 9 de esta Constitución, se refrenda el uso oficial de los idiomas indígenas que deben ser respetados como patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad.

De igual forma, en la Ley Orgánica de Pueblos Indígenas (Asamblea Nacional, 2005) se define explícitamente el término Pueblos Indígenas como descendientes de pueblos originarios:

Son grupos humanos descendientes de los pueblos originarios que habitan en el espacio geográfico que corresponde al territorio nacional, de conformidad con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y las leyes, reconociéndose a sí mismos como tales, por tener identidades étnicas, tierras, instituciones sociales, económicas, políticas, culturales, sistemas de justicia propios, que los distinguen de otros sectores de la sociedad nacional y que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras (Asamblea Nacional, 2005, Art. 3, Apartado 1).

Este reconocimiento se extiende a las 52 etnias existentes en la Nación venezolana, en las cuales, según el Censo de 2011, se ha generado igualmente un aumento poblacional, de manera que si se compara la cantidad de pobladores de pueblos indígenas, tal como lo refleja el siguiente cuadro, la población indígena según el censo de 1873 era de 55 mil, cantidad que creció hasta 1941, decreciendo para 1961, observando un nuevo crecimiento hasta el último censo de 2011 con una población que supera los 700 mil habitantes (Instituto Nacional de Estadística, 2011).

POBLACIÓN INDÍGENA DE VENEZUELA SEGÚN CENSOS OFICIALES	
CENSO 1873	55.811
CENSO 1881	70.154
CENSO 1891	94.627
CENSO 1920	48.855
CENSO 1926	136.147
CENSO 1936	103.492
CENSO 1941	100.600
CENSO 1950	98.823
CENSO 1961	75.604
CENSO 1971	SIN INFORMACIÓN
CENSO 1982	140.040
CENSO 1992	315.815
CENSO 2001	511.341
CENSO 2011	725.141

Fuente: Instituto Nacional de Estadística (2011).

Según se expresa en el *Boletín del Instituto Nacional de Estadística* (INE), este aumento de la población indígena se explica por la aplicación de dos criterios: *autorreconocimiento étnico* y *cobertura territorial*. El primero está relacionado con el hecho según el cual "se consideró indígena a toda persona que se declaró como tal" (Instituto Nacional de Estadística, 2013, p. 2). El segundo criterio, referido a la cobertura territorial en los censos efectuados hasta 1982 y 1992, fue restringido sólo a poblaciones indígenas, mientras que en los censos de 2001 y 2012 se amplió a la población total.

A diferencia de años anteriores, en que se consideraba indígena sólo aquellas personas que cumplieran condiciones de ubicación geográfica o el habla de un idioma indígena, el censo poblacional de 2011 incorpora los procesos de identificación cultural y migración interna por los cuales es posible ampliar el formato censal a la población indígena ubicada en centros urbanos, fuera de su ubicación tradicional.

De acuerdo con los resultados de este último censo, le corresponde al estado Zulia el mayor porcentaje de población indígena: 61.2% en el territorio nacional concentrando cinco etnias wayuu, añú, barí, yukpa y japreria.

En este sentido, se debe anotar que siendo la región zuliana ámbito de influencia social de la Universidad del Zulia (LUZ), fue sólo desde 1999 cuando se comenzó a aplicar el Programa de Cupo universitario API-indígena (API: Asignados por la Institución), que garantiza la entrada de jóvenes indígenas en todas las carreras universitarias como parte del ejercicio de sus derechos ciudadanos.

Por medio del API-Indígena se garantiza la entrada a estas cinco etnias a los estudios universitarios en esta universidad, condición que según Aular (2013) coloca a LUZ a la vanguardia del resto de universidades autónomas a nivel nacional en materia de inclusión de pueblos indígenas a la educación universitaria.

Sin embargo, un estudio efectuado por Cendrós, Marcano y Aular (2008), detectó la dificultad de los estudiantes API-indígena para adaptarse a las estrategias individualistas y competitivas comunes en el modelo occidental de enseñanza, que se contraponen con el aprendizaje familiar indígena colectivo y socializado, observándose bajo rendimiento y una tendencia a abandonar los estudios en los primeros años, situación que es superada en las etapas finales de la carrera seleccionada.

En este punto, se debe resaltar cómo esta dificultad detectada por este investigador manifiesta la oposición del paradigma moderno occidental frente al paradigma indígena originario referido anteriormente.

Por tal motivo, se requiere trascender el plano enunciativo de la inclusión que representa el programa API-Indígena hacia la introducción de contenidos teóricos relacionados con los conocimientos ancestrales de las etnias e igualmente experiencias prácticas que se acerquen aún más a la cotidianidad de las comunidades indígenas.

En esta línea, producida como necesidad del contexto venezolano de afianzar el currículo universitario considerando las particularidades socioculturales de cada uno de los pueblos indígenas, se inscriben las dos experiencias simultáneas descritas en el presente artículo a propósito

del dictado de las asignaturas Servicio Comunitario y Prácticas Profesionales, con el pueblo wayuu de la comunidad Los Cañamos y con el pueblo añú de la comunidad Capitán Chico, respectivamente; ambas administradas por la autora en la Escuela de Trabajo Social de LUZ.

Experiencias con el pueblo wayuu de la comunidad Los Cañamos

Las experiencias vividas con el pueblo wayuu de Los Cañamos se realizaron con participación de estudiantes de Trabajo Social en la asignatura Servicio Comunitario. Situada en el municipio Mara del estado Zulia, esta comunidad fue fundada en 1980, cuando seis familias wayuu que se encontraban residiendo en Campo Mara, parroquia La Sierrita, muy cerca de una zona de entrenamiento militar, fueron reubicadas en este terreno que desde el año 1937 había sido una hacienda de 4 000 hectáreas. En la actualidad, el sector está constituido por 76 familias, 428 habitantes en total.

Mediante un encuentro con familias de la comunidad y el Consejo Comunal Indígena Los Cañamos, se conoció que cada día se incrementa el número de situaciones relacionadas con: maltrato, problemas de comunicación, deserción escolar, bajo rendimiento, dificultad en las normas de crianza y problemas legales, provocando inestabilidad y conflictos familiares que se pueden caracterizar como vulneración de derechos a niños, niñas y adolescentes, pero también de sus padres y representantes o responsables por su falta de información.

Tomando en cuenta que Los Cañamos es una comunidad de la etnia wayuu, también se observó una escasa promoción de

los valores culturales de esta etnia por parte de las organizaciones existentes en la comunidad, así como ausencia de maestros bilingües en el sistema educativo de la localidad para fortalecer los valores culturales. Sin embargo, entre los estudiantes de Trabajo Social se encontraba una mayoría wayuu e igualmente es importante resaltar que una de las estudiantes wayuu del grupo es integrante del Consejo Comunal, constituyéndose en nuestra guía en todo el proceso y en todo momento.

Esta condición facilitó nuestra entrada a la comunidad y el desarrollo mismo del proyecto de acción social diseñado y aplicado con esta comunidad denominado *Fortalecer los valores culturales wayuu en las familias, para afrontar la vulnerabilidad de los derechos y deberes de los niños, niñas y adolescentes de Los Cañamos*.

Este proyecto consistió en un conjunto de encuentros comunitarios donde las familias promovieron su cultura y compartieron bailes, comidas, muestras de bordados y tejidos dando participación estelar a niños y niñas, resaltando que entre los valores wayuu se encuentran la paz y el respeto mutuo como elementos que fortalecen el ejercicio de los derechos de niños, niñas y adolescentes, en especial el derecho a su identidad wayuu.

Experiencias con el pueblo añú, comunidad Capitán Chico

Las experiencias con el pueblo añú se realizaron a través de la asignatura Prácticas Profesionales en la comunidad Capitán Chico, ubicada en el pueblo añú de Santa Rosa de Agua, con más de 300 años de existencia, a la orilla del Lago de Maracaibo.

En esta comunidad se detectó la desincorporación escolar, inasistencia o

ausentismo a la escuela, ya que los niños, por costumbre ancestral, en determinados periodos salen a esperar a sus familiares que van a pescar y ofrecer sus servicios de limpieza a las *chalanas*, pequeñas embarcaciones de pesca artesanal.

Según diagnóstico efectuado por integrantes del Consejo Comunal, organización conformada por habitantes de la comunidad de Capitán Chico, esta situación de desescolarización constituye el problema principal a atender. En este sentido, la estrategia de acción del grupo de estudiantes de Trabajo Social estuvo centrada en dos tareas. La primera fue la realización de encuentros familiares casa por casa, mediante la aplicación de una adaptación de la *Guía de Observación del Medio Ambiente Familiar* (Monasterios, 1987), que produjo información relativa a las dimensiones sociodemográficas, socioeducativas, sociolaborales, socioeconómicas, socioculturales y psicosociales de las familias, dando cumplimiento a los objetivos académicos de esta asignatura y proporcionando información útil a las mismas familias para el desarrollo de diversos proyectos comunitarios.

La segunda tarea fue contribuir con la creación de una alternativa educativa adecuada a las condiciones culturales de vida del pueblo añú, de manera que se pueda garantizar la inclusión social. Tarea que ya había sido iniciada espontáneamente por las familias de esta comunidad en el ámbito geográfico del Consejo Comunal Tierra de Sueños como parte de la comuna añú.

Se cuentan entre las creaciones de Capitán Chico el funcionamiento de organizaciones como Consejo Comunal "Tierra de Sueños" y la Comuna "Añú", el Consejo de Pescadores, la sustitución de viviendas

improvisadas por casas, el Eco Parque, la Eco Bloquera, la Eco Escuela, la producción pesquera y actualmente la incipiente ruta Eco turística.

IV. Resultados: cosmovisión, memoria histórica y conocimientos familiares hacia la visibilización de los pueblos wayuu y añú

Algunos resultados obtenidos se pueden presentar en forma resumida en algunos aspectos referidos a su cosmovisión, memoria histórica y conocimientos familiares de los pueblos wayuu y añú. Acceder a estas dimensiones desde la experiencia permite formarse una idea de la visión del mundo que éstos poseen como expresión de sus condiciones comunes, pero también de sus modos de vida particulares que les diferencia.

1. Wayuu son gente de tierra, organización matrilineal, pueblo agrícola

- a) Mayoría indígena nacional ubicada en el estado Zulia. De acuerdo con el Censo de 2011, el pueblo wayuu constituye 50% de los pueblos indígenas venezolanos. Proviene de la familia Arawaka cuyo territorio tradicional comprende la península de la Goajira en el noroeste venezolano; son gente de tierra dedicada a trabajar en la producción agrícola y pecuaria.
- b) Organización matrilineal: su organización familiar está signada por la *matrilinealidad*, por estar vinculado su parentesco entre sí por la línea materna agrupada en *clanes*, identificados con animales y espacios geográficos de los cuales toman sus propios nombres, siendo el tío materno quien toma las decisiones familiares, aunque es la

madre quien determina el linaje como figura principal. Los conflictos entre clanes familiares son resueltos por la vía pacífica con la mediación de un *pala-brero*, persona especialmente formada y reconocida por toda la comunidad para cumplir esta función de acuerdo con la ley wayuu.

- c) Cosmovisión: el origen del pueblo wayuu se explica porque la lluvia (Juya) fecundó a la tierra (mma) y de allí surgieron las plantas que se convirtieron en animales y luego en seres humanos wayuu. Son de la tierra y a la tierra vuelven, de allí la costumbre del segundo entierro, celebrado según su tradición ancestral.
- d) Memoria histórica: sus tradiciones ancestrales se han transmitido en forma oral de generación en generación a través de su idioma, el wayunaiki, hablado por esta población de Los Cañamos en forma pura por adultos mayores, y en forma bilingüe con el castellano entre niños, niñas, adolescentes y adultos jóvenes. Estas tradiciones se expresan mediante el trabajo, sus tejidos y bailes típicos identificados por la representación de sus clanes.
- e) Conocimientos familiares: sus conocimientos ancestrales han resistido hasta la actualidad. Su formación para el trabajo agrícola y el pastoreo ha constituido un valor cultural que actúa como factor protector ante la vulnerabilidad de niños, niñas y adolescentes. En el presente se ha orientado hacia la formación de cooperativas orientadas al desarrollo endógeno y la obtención de financiamientos por parte del gobierno nacional.

2. *Añú son gente de agua, organización matrilocal, pueblo pescador*

- a) Según el censo 2011, el pueblo añú está estimado en 20 814 habitantes, lo que los ubica como la séptima población indígena más importante del país (Instituto Nacional de Estadística, 2014), una población de filiación lingüística arawaka, descendientes de los indígenas que, se supone en 1499, Alonso de Ojeda y Américo Vespucio contactaron cuando sus naves entraron en el Lago de Maracaibo. Cuentan que Ambrosio Alfinger visitó sus rancherías en 1529 y los llamó "onoto" por su costumbre de pintarse el cuerpo.
- b) Organización matrilocal: su organización social se asemeja a la de sus vecinos wayuu, particularmente las mujeres y hombres añú ubican sus casas en forma concéntrica alrededor de la casa de la madre, aunque por la experiencia vivida la figura del padre tiene protagonismo en el proceso de socialización. Las mujeres se dedican al trabajo del hogar y la cestería, mientras los hombres a la pesca. Ambos educan a sus hijos e hijas en estos oficios.
- c) Cosmovisión: los añú explican su origen porque la luna (Aruyuu) formó en la laguna (Warushar) y en el lago a los niños en pareja, se decía por allá hay unos muchachitos, aparecían, crecieron en los montes y se fueron fomentando hasta que se convirtieron en hombre y mujer añú, pero esos añú estaban antes en el mundo porque allá en el fondo hay otro mundo, de allí nacieron los añú y en la laguna crecieron más porque el añú llega hasta donde llega el agua.
- d) Memoria histórica: en la actualidad, con pocas excepciones, los añú han dejado

de hablar su lengua y sólo hablan español. Sin embargo, aún conservan patrones culturales tradicionales, como la vivienda palafítica sobre el agua y la pesca como actividad económica principal. La historia que cuenta esta comunidad de Capitán Chico inicia explicando su propio nombre. Éste se debe a un navegante español de nombre Miguel Ortega Moran y García que peleó en 1823 durante la Batalla Naval del Lago y estuvo al mando de la fragata San Carlos de la escuadra española. Esta fragata fue destruida y hundida y él gravemente herido. En un esfuerzo sobrehumano, se decide a nadar y llega hasta la orilla de un espeso bosque de manglar en las costas de lo que es hoy Santa Rosa de Agua. Es allí que el pueblo originario de la zona, de nombre añú, lo encuentra y lo cura, salvándole la vida. Algunos historiadores locales señalan que a partir de allí, el Capitán Ortega durante su convalecencia, reflexiona sobre lo que ha sido su vida en el continente americano y decide pasarse al bando de los patriotas, abandonando las filas realistas y no volvió a España. En adelante, compartió sus conocimientos, les enseña a mejorar sus técnicas de navegación, sus métodos para la pesca y defenderse de los agresores o invasores que frecuentaban esa región. Este Capitán Ortega, llamado "capitán chico" (dada su baja estatura, la cual solía llamar la atención de muchos, pues medía 1.55 m), se enamora de una mujer añú llamada Aniín, con quien decide hacer familia e integrarse a la comunidad originaria añú, con la cual compartió toda su vida. Dicen que también lo cautivaron los extensos bosques de manglares y fue

un gran defensor de ese paraíso tropical. De allí que, en su honor y por lo positivo de su aporte para la comunidad, esa parte del pueblo de Santa Rosa de Agua es conocida como Capitán Chico.

- e) Conocimientos familiares: son aún gente de agua y pescadores por excelencia. El pescado constituye la base de su subsistencia, también lo comercializan constituyéndose en importantes surtidores del mercado local. Fabricar canoas tradicionales es una de sus especialidades, así como la venta de cocos que cultivan en las fértiles tierras ribereñas de su región.

V. Inclusión social en tiempos de revolución

En el marco de las acciones desarrolladas por el actual gobierno nacional, los logros obtenidos por estas dos poblaciones se pueden presentar en forma comparativa, de manera que pueden apreciarse los procesos de participación familiar e inclusión social que actualmente forman parte de su cotidianidad:

Los Cañamos	Capitán Chico
Organización comunal	Organización comunal
Consejo Comunal y Comuna	Consejo Comunal y Comuna
Cooperativas	Consejo de pescadores
Sustitución de viviendas improvisadas por casas	Sustitución de viviendas improvisadas por casas
Escuela Bolivariana	Eco Parque
Financiamiento producción agrícola	Eco Bloquera Eco Escuela
Producción para el consumo interno	Financiamiento producción pesquera Producción para el consumo y el comercio

Fuente: elaboración propia.

En ambas comunidades se resalta la participación de las familias en la organización comunitaria propuesta por el actual proyecto político bolivariano en el poder, mediante el funcionamiento de Consejos Comunales, así como la sustitución de viviendas improvisadas por casas construidas en el marco del programa masivo denominado Misión Vivienda.

En Los Cañamos destacan la creación de la Escuela Bolivariana y el financiamiento de proyectos de producción agrícola a cargo de las cooperativas y del propio Consejo Comunal indígena. Asimismo, procesos de financiamiento a la producción artesanal, específicamente a talleres de arte wayuu, todo ello dentro de las líneas trazadas por el gobierno nacional en materia de políticas públicas contenidas en los planes de la Nación.

En Capitán Chico se hace notar la importancia, en términos de inclusión social, de proyectos con el apoyo de profesionales que han visibilizado su potencialidad: proyectos tales como el Eco Parque "Tierra de Sueños", que emerge en 2013 a partir de lo que era un basurero para transformarse en un parque comunal eco turístico. La Eco Bloquera, proyecto productivo ambientalista que utiliza el plástico reciclado para la producción artesanal de bloques más livianos, frescos y resistentes. Y la Eco Escuela Jaapüchi Uchiwi, iniciativa fomentada por familias de esta comunidad desde 2011 con el propósito de atender la problemática de la desincorporación escolar, primero como una Eco Aula y hoy en día, ya como una Escuela Ecológica en el ámbito geográfico del Consejo Comunal.

En oposición al paradigma occidental presente en el discurso de la modernidad,

con su cosmovisión eurocéntrica de una sociedad industrializada, jerarquizada y subalternizada que con una visión tecnocrática y antropocéntrica desacraliza la naturaleza (Velasco, 2014); por lo contrario, los pueblos wayuu y añú, como otros pueblos originarios, mantienen una visión naturalista (al tener a la naturaleza como centro) y paritaria del mundo (al considerar al par humano como origen de su existencia) que les hace sentirse parte de la naturaleza de su cotidianidad como pueblos de tierra o de agua, respectivamente, expresado en sus creencias, tipos de vivienda, medios de subsistencia e historias locales, que a pesar de haber sido colonizados, aún perviven en los pensamientos y conocimientos familiares mediando de alguna manera sus procesos de participación familiar.

VI. Reflexiones finales

La participación familiar con familias de pueblos originarios wayuu y añú analizadas desde un pensamiento decolonial durante el desarrollo de las asignaturas Prácticas Profesionales y Servicio Comunitario en Trabajo Social constituyen un punto de partida práctico para enunciar las siguientes reflexiones:

- La colonialidad estableció la hegemonía de un poder político, un saber académico, un hacer instrumental y un ser individualista. Las particularidades de los pueblos originarios fueron segregadas violentamente al universal paradigma occidental/capitalista/moderno/colonial. Con la gesta independentista se superó la dominación política, pero se mantuvieron intactos los pensamientos hegemónicos coloniales.

- El discurso del mestizaje como discurso colonial hegemónico ha servido para invisibilizar la discriminación étnica hacia los pueblos originarios y afro-descendientes, pero los pueblos de Nuestra América con su resistencia histórica, sus saberes ancestrales transmitidos intergeneracionalmente, están forjando una nueva hegemonía que muestra visos de realización en el contexto de inclusión social que actualmente acontece en suelo venezolano. Desde Trabajo Social corresponde contribuir a la visibilidad de estos procesos.
 - La perspectiva decolonial asumida como visión teórica ha permitido identificar la creación de nuevas realidades por parte del proyecto político bolivariano aprobado como nueva Constitución desde 1999.
 - Entre estas nuevas realidades interesa destacar tanto la participación familiar en el sentido de participación ciudadana, dentro de nueva relación Estado-familias-sociedad, como el reconocimiento de los pueblos originarios, su existencia en el ámbito nacional y sus derechos políticos, sociales y económicos consagrados constitucionalmente.
 - En el orden universitario se destaca la inclusión del cupo obligatorio para estudiantes indígenas, específicamente en esta investigación, la inclusión de estudiantes de Trabajo Social provenientes de pueblos originarios está facilitando el desarrollo metodológico del enfoque etnográfico, a la vez que reforzó sus posibilidades de prosecución universitaria, fortaleciendo acciones de compromiso social en su futuro como profesionales e igualmente procesos de identificación que les invita a asumirse en una posición de liderazgo ante el grupo estudiantil.
 - Partiendo de las experiencias sostenidas con familias de los pueblos wayuu y añú, se ha podido visibilizar cómo estos pueblos tienen una raíz común y cercanía geográfica expresando modos de vida particulares que les diferencia en su cosmovisión, organización familiar y conocimientos familiares. Diferencias que deben ser tomadas en cuenta para profundizar en la implementación de políticas públicas inclusivas.
 - La visibilización de una óptica naturalista y paritaria del mundo presente en las cosmovisiones wayuu y añú se opone a la visión tecnocrática y antropocéntrica de la cosmovisión eurocéntrica y se corresponde, aunque con algunas diferencias, con la cosmovisión de los pueblos andinos y de otros pueblos originarios con su *paradigma indígena originario*.
- Estos resultados apenas en proceso plantean una propuesta para continuar estudiando experiencias desde esta perspectiva teórica decolonial con otras familias y en otras poblaciones profundizando en posteriores investigaciones que permitan hacer comparaciones a nivel nacional e internacional para llegar a conclusiones contundentes.

Bibliografía

- Asamblea Nacional. (2005). Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. Caracas, Venezuela. *Gaceta Oficial*, N° 38.344.
- Asamblea Nacional Constituyente. (1999). Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. *Gaceta Oficial*, N° 5453 Extraordinaria del 24 de marzo de 2000.
- Aular, J. (2013). El Derecho de los pueblos indígenas a la educación intercultural. Avances y recomendaciones. Caso Universidad del Zulia. Conferencia en V Congreso Internacional de Trabajo Social. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.
- Cendrés, J., Marcano, N., Aular, J. (2008). Equidad para Ingresar al Sistema de Educación Superior: Programa API-Indígena de la Universidad del Zulia. *Laurus*, 2008, 14 (septiembre-noviembre). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76111716014>>
- Dussel, E. (2000). El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida. En Dieterich (Comp.), *El fin del capitalismo global* (pp. 143-151). México: Océano.
- Gurdián, A. (2010). El paradigma cualitativo en la investigación socio-educativa. San José, Costa Rica: EUCR. Recuperado de: <http://web.ua.es/es/ice/documentos/recursos/materiales/el-paradigma-cualitativo-en-la-investigacion-socio-educativa.pdf>
- Hernández, F. (2001). *Derechos indígenas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*. Caracas: Ministerio de Educación Cultura y Deportes.
- Instituto Nacional de Estadística. (2011). *Censo 2011: un aporte del Instituto Nacional de Estadística para la comprensión de la población indígena de Venezuela*. Caracas: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística. (2013). *Primeros Resultados Censo Nacional 2011: Población Indígena de Venezuela*. Caracas: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística. (2014). *Resultados población indígena XIV Censo Nacional de población y Vivienda 2011*. Caracas: Autor.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: desarrollo de un concepto. En Castro y Grosfoguel (Eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mamani, F. H. (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz, Bolivia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Monasterios, L. y R. (1987). *Estudio del caso familiar*. Caracas: Merlano.
- Poma de Ayala, G. (1980). *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Tomo I). Caracas: Arte.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Rivero, D., Vidal, S., y Bazó, M. (2002). Enfoque de etnias indígenas de Venezuela. Documento de trabajo. Ministerio de Salud y Desarrollo Social (MSDS) y Agencia de Cooperación Alemana (GTZ). Caracas, Venezuela. Recuperado de: www.plataformademocratica.org/Publicaciones/3875.pdf
- Rodríguez de C., X. (2014). Desafíos y Retos al Trabajo Social Familiar en Nuestra América. *Revista Electrónica de Trabajo Social*, Vol. 10, Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción. Recuperado de: <http://www.trabajosocialudec.cl/rets/2014/01/02/desafios-y-retos-al-trabajo-social-familiar-en-nuestra-america/>
- Velasco, R. J. (2014). La Cosmovisión Originaria Ancestral: subversión y propuesta para la liberación. *Cuadernos Latinoamericanos*, Vol. 25, Núm. 45.
- Walsh, C. (2005). (Re) pensamiento crítico y (de)colonialidad. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala.

■ **Xiomara Rodríguez de Cordero**

Doctora en Ciencias Humanas con estudios postdoctorales en Ciencias Humanas, Profesora Titular de pre y postgrado de la Escuela de Trabajo Social, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Jefa de la Sección de Familia del Centro de Investigaciones de Trabajo Social. Correo electrónico: xiodecor@gmail.com, xiodecor@fcjp.luz.ed.ve